

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Walter Kasper

Das Verhältnis von Evangelium und Dogma

GESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN
ZU EINEM AKTUELLEN THEMA

Die katholische Kirche hat auf dem Vatikanum II den Dialog mit den Andersdenkenden und Andersgläubigen eröffnet. Diesem Dialog stellt sich das katholische Verständnis des Dogmas¹ als ein schweres Hindernis entgegen. Das Dogma erscheint heute vielen Menschen als Ausdruck von Unfreiheit, die in Widerspruch steht zur Würde des Menschen; es ist für sie belastet mit negativen historischen Reminiszenzen wie Inquisition, Verurteilung, Verbannung, Verfolgung, Verbrennung, Gewissenszwang. Nicht nur dieses oder jenes Dogma, sondern schon allein die Tatsache, daß es so etwas wie ein Dogma gibt, bedeutet für viele eine nur schwer übersteigbare Barriere, die ihnen den Zugang zum Evangelium verschließt. Zwischen der frohen Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes und dem Dogma scheint ihnen eine tiefe Kluft zu bestehen.

Um diese Fragen nach dem Verhältnis von Evangelium und Dogma wenigstens einer Lösung entgegenzuführen, legt sich eine historische Besinnung nahe. Dabei kann sich ein Doppeltes herausstellen: 1. Eine zufriedenstellende Lösung, die alle Aspekte berücksichtigt, ist auch innerhalb der katholischen Theologie noch nicht gefunden; viele Mißverständnisse haben in diesen Ungeklärtheiten ihren Ursprung. – 2. Die ältere kirchliche Tradition kennt eine Reihe von Aspekten, die dem gegenwärtigen durchschnittlichen Dogmenverständnis

verlorengegangen sind, die aber in unserer pastoralen und theologischen Situation hilfreich sein können. Dazu gehört in erster Linie der Zusammenhang, den die Hl. Schrift zwischen Evangelium und Dogma sieht.

I. Lebendiges Evangelium und dogmatische Bindung nach der Hl. Schrift

Evangelium ist ein Zentralbegriff des Neuen Testaments.² Nach Markus verkündet Jesus das Evangelium «Die Zeit ist erfüllt, nahe gekommen ist die Herrschaft Gottes» (1,15). Evangelium bedeutet hier keine abstrakte Lehre, sondern das Ereignis, daß mit Jesu Kommen die Zeit ihre Fülle erreicht hat und daß durch sein Wort und Werk die Herrschaft Gottes nahe gekommen ist. Dieses Evangelium fordert vom Menschen nicht nur das Fürwahrhalten einer Lehre, sondern eine unbedingte, ganzmenschliche Entscheidung: «Kehret um und glaubet an die Frohe Botschaft!» Das Wort des Evangeliums ist ein wirksames Wort; es wirkt, was es sagt, und es schenkt, was es verheißt. Aber es wirkt auf eine Weise, die nur dem Glauben zugänglich ist. Rein menschlich gesehen scheitert Jesu Verkündigung am Kreuz; die Verheißung des Evangeliums ist also größer als die augenblickliche Erfüllung; das Evangelium eröffnet erst eine Hoffnung auf eine künftige, volle Erfüllung. Es ist ein geschichtlicher, nach vorwärts weisender Begriff, eine prophetische Macht, die die Zukunft

nicht ab-, sondern aufschließt. Es ist immer lebendiges Evangelium.

Das Wort Evangelium hat in der Kirchengeschichte immer wieder wie Dynamit gewirkt, um institutionelle und doktrinale Erstarrungen zu durchbrechen. Man braucht dabei nicht nur an häretische und schismatische Bewegungen zu denken, die sich des Wortes Evangelium gerne bedienten; man kann auch an Franz von Assisi denken, der von Innozenz III. nur erbat, nach der Form des Evangeliums leben zu dürfen und der damit eine Reform der Kirche von innen her einleitete.

Trotzdem wäre es verkehrt, in dem Begriff Evangelium eine grundsätzlich antiinstitutionelle und antidogmatische Tendenz feststellen zu wollen. Schon in der Schrift wird die lebendige Evangeliumsbotschaft an feste Bekenntnisformeln³ gebunden. Das deutlichste Beispiel dafür ist 1 Kor 15, 3-5, wo Paulus eine aus der Tradition übernommene, feste Bekenntnisformel als Evangelium bezeichnet. Auch sonst finden sich im Neuen Testament oft solche Bekenntnisformeln, die aus dem Taufbekenntnis, der Eucharistiefeier, der Polemik gegen Irrlehrer oder aus Exorzismen entstanden sind (Röm 1,3 f; 10,9; Phil 2,6ff; Kol 1,15ff; 1 Tim 3,16 u. a.). Desgleichen finden sich im Neuen Testament bereits Sätze heiligen Rechts;⁴ das Anathem hat in der Abendmahlsliturgie einen festen Platz (1 Kor 16,22).⁵ Es gibt bereits deutliche Ansätze für eine Gemeindeordnung (Mt 18).⁶

Damit ist ein entscheidendes Vorurteil der liberalen Theologie gefallen, wonach Geist und Recht, Evangelium und Dogma Gegensätze darstellen.⁷ Nach R. Bultmann ist die Verbindung von Wahrheit und Recht, die für das Dogma konstitutiv ist, schon im Neuen Testament vorbereitet.⁸

Man darf aus diesen Feststellungen jedoch keine voreiligen und zu weitreichenden Schlüsse ziehen. Die Bekenntnisformulierungen des Neuen Testaments sind nicht einfach Dogmen in unserem heutigen Sinn. Sie haben weitgehend keine universale, sondern nur eine mehr oder weniger lokale Geltung; sie werden nie als Lehrgesetz verstanden, sondern bleiben auf die aktuelle Bekenntnissituation bezogen und erfahren von den sich wandelnden Situationen her ihre Akzentuierung und Weiterbildung. Es findet sich deshalb eine spannungsreiche Vielfalt solcher Bekenntnisse innerhalb des einen Neuen Testaments, dessen Einheit nicht eine statische und mechanische Uniformität, sondern eine dynamische, geschichtliche Größe darstellt. Evangelium und Heilige Schrift sind deshalb nicht

einfach dasselbe; ebenso wenig dürfen die einzelnen Bekenntnisformulierungen schlechterdings mit dem Evangelium gleichgesetzt werden. Das Evangelium ist immer größer und umfassender als die einzelnen Glaubensformulierungen.

Hinter diesem den modernen Betrachter manchmal verwirrenden Tatbestand steht das spezifisch neutestamentliche Wahrheitsverständnis.⁹ Wahr im Sinn der Schrift ist, was sich bewährt, was sich in der Geschichte als das herausstellt, was es zu sein vorgibt. Wahrheit ist nicht so sehr die gegenwärtig erkannte Übereinstimmung von Subjekt und Objekt als die erst künftig als solche sich herausstellende Identität beider. Wahrheit ist immer zugleich Treue und ist wesentlich mit der Verheißung verbunden. Die Wahrheit läßt sich deshalb nie adäquat in Sätze einfangen, sie wird jede Aussage immer wieder sprengen. Es besteht immer ein Mehr, ein Überschuß der Verheißung gegenüber der aktuellen Erfüllung; zur Wahrheit im Sinn der Schrift gehört das Moment des Überraschenden, des Neuen, des Überbietenden. Der Geist, der an die einmal ergangene Wahrheit Christi erinnert, ist zugleich der Geist der Prophetie, der erst in die Wahrheit einführt und das Künftige kund tut (Jo 16,13). Die Wahrheit von Glaubensformeln ist also immer endgültig und vorläufig zugleich; sie ist bloßes Stückwerk (1 Kor 13, 9.12), weil sie erst eschatologisch voll offenbar sein wird. Häresie kann es im Neuen Testament nicht nur geben durch Leugnung von schon fixierten Glaubensformeln, sondern auch durch deren starres Festhalten in einer neuen Bekenntnissituation, in der die alte Formel mißverständlich und ungenügend geworden ist und deshalb neu gefaßt werden muß.¹⁰

Dieser dynamisch-geschichtliche Aspekt der Wahrheit des Evangeliums¹¹ wurde später weitgehend vergessen. Aus dem Dogma wurde damit oft ein starrer Lehrsatz, der scheinbar ganz des Zukunftshorizonts entbehrt, der für die Wahrheit des Evangeliums wesentlich ist. Trotzdem hat die ältere kirchliche Tradition an dem Zusammenhang des Dogmas mit dem lebendigen Glauben der Kirche festgehalten und damit wesentliche Aspekte der biblischen Botschaft bewahrt.

II. Dogma und lebendiger Glaube nach der theologischen Tradition

Will man die Geschichte des Verhältnisses von Evangelium und Dogma schreiben, so darf man seinen Blick nicht auf diese beiden Begriffe fixieren;

man muß vielmehr auf die in ihnen gemeinte Sache schauen. Der Begriff Evangelium spielt in der kirchlichen Tradition eine merkwürdig geringe Rolle; der Begriff Dogma ist erst in der Neuzeit zu einem terminus technicus geworden; im heutigen Sinn findet er sich erst am Ende des 18. Jahrhunderts.¹² Diese Wortgeschichte ist nicht zufällig; hinter ihr verbirgt sich ein schwerwiegender Wandel im Verständnis dessen, was wir heute Dogma nennen. Die ältere kirchliche Tradition kennt andere Begriffe, die andere Aspekte zur Sprache bringen.

Die frühesten Glaubensformulierungen wurden als Bekenntnisse (Doxologien) verstanden;¹³ sie waren Teil der Liturgie der Taufe und der Eucharistie. Es geht ihnen primär nicht um lehrhafte Sachaussagen, sondern um personales, anbetend-lobpreisendes Bekenntnis Gottes und seiner Heiltaten. Danach ist das Dogma keine in sich ruhende Lehrformel, es weist vielmehr über sich hinaus auf Gott und bringt ihm das Opfer des Lobes und des Dankes dar.

Diesen dynamischen Begriff des Dogmas kennen noch die großen Theologen des Mittelalters, wenn sie übereinstimmend definieren: «Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.»¹⁴ Der Glaubensartikel ist also eine wirkliche Erkenntnis (perceptio), nicht nur unbestimmtes Symbol oder Chiffre, aber er ist eine Erkenntnis, die über sich selbst hinausweist in das je größere Geheimnis Gottes (DS 806) hinein.

Die Entwicklung vom Bekenntnis zur Lehrformulierung setzte schon sehr früh ein. Anders als das Nicaenum-Constantinopolitanense wurde bereits das Chalcedonense nicht mehr in das liturgische Bekenntnis aufgenommen.¹⁵ Das Dogma wird jetzt zur rechten Auslegung des Bekenntnisses, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Es scheidet jetzt nicht mehr zwischen Glaube und Unglaube, sondern zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, es erhält konfessionsbildende Funktion. Das Dogma wird hier zur regula fidei (regula veritatis, canon veritatis). Damit kommen wir zu einem zweiten Begriff, der für das altkirchliche Dogmenverständnis aufschlußreich ist.

Der Begriff Glaubensregel wurde damals noch nicht in unserem heutigen Sinn verstanden. Er bedeutete nicht eine Regel, die das kirchliche Lehramt für den Glauben aufstellt (genitivus objectivus), sondern die Regel, die der Glaube selbst ist (genitivus subjectivus). Nicht eine formal-juridische Autorität war das entscheidende, sondern die

Autorität des Inhalts des Glaubens selbst.¹⁶ Nicht die Formel als solche galt als unfehlbar, sondern der Hl. Geist, der sich in ihr bezeugte.¹⁷ Diese Sicht kann gerade heute wieder aktuell sein, denn die Verkündigung der Kirche wird nur dann Glauben wecken, wenn sie den Inhalt des Glaubens so zum Leuchten bringt, daß er für die Menschen überzeugend wirkt und sie innerlich bezwingt. Nicht die formale Autorität der Kirche, sondern nur der Inhalt ihrer Botschaft kann den Menschen imponieren.

Diese innerlich überführende Kraft des Dogmas kommt noch in einem weiteren Begriff zum Ausdruck, der in der mittelalterlichen Theologie unserem Dogma in etwa entspricht: articulus fidei.¹⁸ Drei Momente waren für diesen Begriff konstitutiv: 1. unmittelbares und formelles Enthaltensein in der Offenbarung, 2. Hinordnung auf das letzte Ziel des Menschen, die visio beata, 3. Zugehörigkeit zum Symbolum (was seit dem Lateranense IV auch in einem weiteren Sinn verstanden werden konnte).

Interessant ist für uns besonders der zweite Punkt. Aus ihm geht hervor, daß ein Dogma nach dem Verständnis des Hochmittelalters nicht nur eine objektive Wahrheit an sich darstellt, sondern immer einen Bezug zur menschlichen Existenz und ihrem Selbstverständnis haben muß. Der Lebenswert eines Dogmas ist entscheidend für das Maß und das Motiv seiner Dogmatisierung. Diesen wichtigen Gesichtspunkt bringt auch das Vatikanum I zum Ausdruck, wenn es verlangt, daß die Glaubenswahrheiten aus ihrer Beziehung zum letzten Ziel des Menschen heraus interpretiert werden müssen (DS 3016). Die Dogmen wollen nicht einer abstrakten Spekulation, sondern der Existenzerhellung des Menschen dienen.

Das Dogma wendet sich jedoch nicht nur an einzelne Individuen, sondern immer an die ganze Kirche als communio fidelium. Das Dogma hat eine soziale und ekklesiale Funktion. Das kommt in zwei weiteren Parallelbegriffen zu unserem heutigen Dogma zum Ausdruck: fides und haeresis.¹⁹ Die mittelalterlich verstandene fides überschreitet unsere heutige fides divina in doppelter Weise: sie umfaßt nicht nur den objektiven Glaubensinhalt (fides quae), sondern auch die subjektive Glaubenshaltung (fides qua); und sie ist nicht streng auf die geoffenbarten Glaubenswahrheiten beschränkt, sondern umfaßt alles, was zur Haltung einer konsequenten kirchlichen Gläubigkeit gehört. Der Glaubensinhalt wird hier also nicht losgelöst vom leben-

digen Vollzug und Verständnis der Kirche; Glauben und Leben der Kirche gehören zusammen.

Dieser Gesichtspunkt ist für die rechte Dogmeninterpretation von großer Wichtigkeit. Es genügt nicht, auf eine «nackte» Denzingerstelle zu verweisen und eine päpstliche Enzyklika zu zitieren. Auch ein Dogma muß aus seinem zeit-, geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext heraus verstanden werden. Da mit der Definition eines Dogmas seine kirchliche Interpretation nicht immer schon «mitgeliefert» wird, machen viele Dogmen nach ihrer Proklamation oft noch einen verwickelten und manchmal erstaunlich sprunghaften Interpretationsprozeß durch, in dem ihre wahre Bedeutung erst offenkundig wird. Einen solchen interpretierenden Rezeptionsprozeß finden wir zwischen den Konzilien von Nicaea (325) und Konstantinopel I (381), zwischen Ephesus (431), Chalcedon (451) und Konstantinopel II (553), und wir haben ihn miterlebt zwischen dem Vatikanum I und dem Vatikanum II.

Allerdings darf man auch nicht den Mangel dieser mittelalterlichen Sicht übersehen; sie verwischt allzuleicht die klaren Grenzen der Verpflichtung kirchlicher Lehräußerungen und wahrt damit nicht immer den nötigen Raum innerkirchlicher Freiheit. Diese scharfe Grenzziehung zwischen formellem Dogma und bloßer kirchlicher Lehre geschah erst in der Theologie der Neuzeit, in der sich der heutige Dogmenbegriff herausgebildet hat.

III. Der autoritative Charakter des Dogmas in der nachtridentinischen Theologie

Erst in der neuzeitlichen Theologie spielt der Begriff Dogma²⁰ eine entscheidende Rolle. Die patristisch-mittelalterliche Begriffsgeschichte ist verhältnismäßig unergiebig. Die Glaubensformulierungen der alten Konzilien werden nie Dogma genannt; dieser Begriff blieb den disziplinären Entscheidungen vorbehalten. Eine Ausnahme bilden das Commonitorium des Vinzenz von Lerin († vor 450) und das Werk seines Zeitgenossen Gennadius († um 492). Auch während des ganzen Mittelalters spielte der Begriff keine nennenswerte Rolle.

Erst im 16. Jahrhundert wurde der Begriff im Zuge einer Renaissance des Vinzenz von Lerin in breiterem Umfang in die theologische Sprechweise eingeführt. Er eignete sich gut als Grundlage der antireformatorischen Kontroverstheologie; dem novum dogma der Reformatoren konnte man unter Berufung auf den Lerinenser Mönch die univer-

salis ac vetusta fides der Kirche entgegenstellen. Dem Begriff Dogma eignet also auf Grund seiner Herkunft eine gewisse konfessionelle Spitze. Der Begriff konnte sich indes auch interkonfessionell als hilfreich erweisen. Soweit wir feststellen können, taucht er in seiner heutigen Gestalt erstmalig bei dem entfernten Schüler von Franz Veronius SJ (1575–1649), bei Ph. N. Chrismann OFM (1751–1810) auf.²¹ Beide wollten von der unfruchtbaren Kontroverstheologie loskommen, kirchliche Lehre und bloße theologische Meinung auseinanderhalten und das Gespräch zwischen den Konfessionen auf die formelle kirchliche Lehre beschränken. Damit war im Prinzip der heutige Dogmenbegriff gegeben, wonach Dogma nur das ist, was die Kirche entweder durch allgemeine, weltweite Lehre oder durch feierliches Lehrurteil als Offenbarungswahrheit erklärt. Zum Dogma gehören damit zwei Momente: göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage.

Neben diesem konfessionellen Motiv steht ein zweites, womöglich noch entscheidenderes, das zur Herausbildung des neuzeitlichen Dogmenbegriffs führte; es ist im geistesgeschichtlichen Wandel begründet.²² Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch einen radikalen Traditionsbruch; beinahe einhalb Jahrtausende hatte die Kirche in einem ziemlich selbstverständlichen Einverständnis mit der Tradition gelebt. Jetzt wurde der christliche Glaube grundsätzlich in Frage gestellt. Als Antwort darauf ging es auf dem Vatikanum I um eine grundsätzliche Selbstvergewisserung des Glaubens.

Gegen ein rein anthropozentrisches Denken stellte das Konzil die Autorität des sich offenbarenden Gottes (DS 3008) heraus und betonte damit die autoritative Verbindlichkeit und innerweltliche Unableitbarkeit des Glaubens. Gegen den herrschenden Individualismus mußte die sozial-ekklesiale Tragweite des Glaubens, die Funktion einer Gemeinschaft der Gläubigen repräsentierenden und autoritativ bindenden Lehramtes betont werden. Diese beiden Aspekte, die den neueren Dogmenbegriff ausmachen, dürfen nicht als erschöpfende Wesensbestimmung des Dogmas angesehen werden. Es handelt sich hier um nichts anderes als um zwei in der damaligen Situation besonders wichtige, fundamentale und transzendente Wesensbestimmungen des Glaubens, mit denen ein wesentlicher Aspekt des Evangeliums zur Geltung gebracht wurde. Das Evangelium ist ein Ruf zu einer unbedingten, den ganzen Menschen umfassenden Entscheidung, es muß also von der Kirche mit dog-

matischer Verbindlichkeit verkündet werden. Neben dem autoritativen Charakter des Dogmas betont des Vatikanum I aber auch dessen Relativität. Das Konzil unterscheidet deutlich zwischen dem Evangelium, dem depositum fidei und der kirchlichen Lehrformulierung, dem Dogma;²³ das Dogma ist eine nur analoge und inadäquate menschliche Aussage der göttlichen Wahrheit (DS 3015f).

Die kirchliche Tradition kennt noch eine Fülle weiterer Aspekte, die in die Texte des Vatikanums I nicht eingegangen sind. Bis heute besitzen wir noch keine zureichende und umfassende Wesensbestimmung des Dogmas. Die daraus entstehenden offenen Fragen sind der Ursprung vieler Mißverständnisse innerhalb wie außerhalb der Kirche. Die tragischen und von vielen Mißverständnissen belasteten Auseinandersetzungen um den Modernismus²⁴ sind ein einziger Beleg für diese Behauptung. Neben dem hierarchisch-autoritativen Charakter des Dogmas müßte vor allem die anthropologische Bedeutung des Glaubens noch deutlicher herausgestellt werden.

IV. Dogmatische Bindung und Freiheit des Evangeliums in der Neuzeit

Die Kirche bekennt sich heute zum Dialog mit der modernen Welt. Sie hat sich frei gemacht von manchen Verkrampfungen, die eine einseitige Polemik und Apologetik gegen die «modernen Irrtümer» mit sich brachten und die die Kirche weitgehend ins Ghetto verwiesen haben. Oft hat die Kirche die Wahrheit verteidigt, aber sie hat mit der Wahrheit nicht mehr den konkreten Menschen erreicht, für den die Frohe Botschaft doch bestimmt ist. Der Rezeptions- und Adaptionsvorgang, der wesentlich zum Dogma gehört, war in der Neuzeit erheblich gestört. Heute möchte die Kirche auch die positiv humanen und oft anonym christlichen Anliegen anerkennen, die in der modernen Welt wirksam sind und die sich oft auch dort melden, wo das katholische Dogmenverständnis abgelehnt und bekämpft wird. Wir müssen also jetzt noch die positiven Elemente aufzeigen, die die neuzeitliche Entwicklung für das rechte Verständnis des Dogmas aufzuweisen hat.

In der Neuzeit wurde der Dogmenglaube oft als Unfreiheit und als des Menschen unwürdig angesehen. Der bloße Glaube an Sätze war für Kant identisch mit Aftersdienst und Aberglauben.²⁵ Seit dem Humanismus mit Erasmus von Rotterdam bis zur liberalen Theologie mit Adolf von Harnack

versuchte man den Glauben zu befreien von dem schweren und für den modernen Menschen unerträglichen Panzer philosophischer Begrifflichkeit und ihm dadurch seine Lebenskraft und ursprüngliche Verständlichkeit zurückzugeben, daß man ihn auf das schlichte Evangelium zurückführte.²⁶ Die konkreten Ausführungen dieses Grundanliegens waren oft zu rationalistisch und führten zu erheblichen Verkürzungen der christlichen Botschaft; die Kirche hat sie mit Recht abgelehnt. Ihr Grundanliegen bleibt aber bestehen und wird heute von einer pastoral ausgerichteten Theologie wieder aufgegriffen. Es geht dieser Theologie um den Menschen, um seine Freiheit und Würde. Deshalb darf dem Menschen der Glaube nicht einfach in Gestalt einer ihm unverständlichen Formulierung übergestülpt werden. Im Glauben geht es nicht nur um die Autorität Gottes, sondern auch um die Menschlichkeit des Menschen. Die Kirche muß deshalb die Dogmen nicht nur als formal verpflichtend, sondern als innerlich sinnvoll, menschlich erhellend und für den Glauben angesichts der heutigen Welt vollziehbar erweisen.

Hier stellen sich für die gegenwärtige Verkündigung und Theologie noch kaum gelöste Probleme. Sie ergeben sich vor allem aus zwei Ursachen: 1. der radikale geistige Umbruch, der sich in der Gegenwart vollzieht und der unser ganzes Denken in seiner Wurzel erfaßt.²⁷ Das bedeutet, daß der Glaube der Kirche nicht falsch, aber daß er in seiner bisherigen Gestalt weitgehend unverständlich geworden ist. Er muß so verkündet und interpretiert werden, daß er Antwort gibt auf die Probleme des heutigen Menschen; 2. der zunehmende Pluralismus in der Welt und in der Kirche. Die bisherige Dogmengeschichte ist zugleich ein Stück abendländischer Geistesgeschichte. Es wäre eine neue Art von Judaismus, würde man von den jungen Völkern verlangen, sie müßten erst lernen, abendländisch zu denken, ehe sie Christen werden können.

Nicht nur im Dialog mit der modernen Welt, sondern auch im ökumenischen Gespräch kann die katholische Theologie ihr Dogmenverständnis vertiefen. Es sind hier nicht nur einzelne Dogmen, die uns Schwierigkeiten bereiten, sondern ein oft sehr verschiedenes Grundverständnis von Wesen und Funktion des Dogmas überhaupt. Die Reformatoren ließen die altkirchlichen Dogmen bekanntlich bestehen, sie gaben ihnen jedoch innerhalb des Ganzen ihrer Lehre von der Hl. Schrift und von der Rechtfertigung eine neue Bewertung. Ihr Grund-

anliegen war, die Freiheit des Evangeliums über der Kirche zu wahren.²⁸ Ging es dem modernen Denken um die Freiheit und Würde des Menschen, so geht es hier um die Freiheit und Unverfügbarkeit des Wortes Gottes über der Kirche.

Auch wenn nach katholischer Auffassung bei dieser Konzeption die heilsgeschichtliche Bedeutung der Kirche nicht voll zum Zuge kommt, so ist darin doch ein legitimes Anliegen lebendig, das im durchschnittlichen katholischen Dogmenbegriff zu kurz kommt. Das Vatikanum II selbst betont, die Kirche stehe nicht über dem Wort Gottes, sondern diene ihm.²⁹ Das Dogma ist und bleibt nicht nur eine menschliche, inadäquate, angesichts des göttlichen Geheimnisses stotternde Aussage, es hat auch Anteil daran, daß die Kirche immer Kirche der Sünder ist. Deshalb kann ein Dogma wahr sein und doch voreilig, überheblich, geschichtlich schuldhaft, zweideutig, versucherisch, vorwitzig abgefaßt sein; es kann den Menschen unter Umständen in eine Situation der Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist.³⁰

Ein dritter Gesprächspartner befindet sich weitgehend innerhalb der katholischen Kirche: die moderne biblische Exegese.³¹ Auch hier gab es in der Vergangenheit manche unfruchtbare, rein apologetische Haltung. Seit der Enzyklika «Divino afflante Spiritu» (1943), den letzten Verlautbarungen der Bibelkommission und der Konstitution über die göttliche Offenbarung des Vatikanum II ist ihr eine positiv-aufgeschlossene Einstellung gewichen. Das Konzil betont zwar sehr nachdrücklich die Zu-

sammengehörigkeit von Schrift, Tradition und Lehramt;³² aber es sieht das Verhältnis dieser drei Größen nicht mehr bloß in einer Richtung. Es gilt nicht nur, daß die Schrift im Licht der Tradition und des Dogmas zu interpretieren ist, vielmehr soll der Exeget schon zur Urteilsfindung der Kirche beitragen.³³ Das bedeutet, daß auch umgekehrt das Dogma im Licht des Schriftzeugnisses verstanden werden muß. Von der Botschaft der Schrift her muß den späteren Glaubensformulierungen der rechte Ort, der zukommende Akzent und die rechte Perspektive zugewiesen werden.³⁴ So zeigt sich in dem Gespräch zwischen Dogmatik und Exegese nochmals, daß das Evangelium, dessen besonderer Zeuge die Schrift ist, über dem Dogma steht.

Was also ist ein Dogma? Wir wollen jetzt keine abschließende Definition versuchen; dazu ist dieser Begriff noch zu wenig geklärt. Wir wollen nur nochmals kurz die Funktion des Dogmas zusammenfassend aufzeigen. Das Dogma ist notwendig um der Einheit und um der Eindeutigkeit im Glauben willen. Es ist eine Hilfe, damit der Akt des Glaubens in die rechte Richtung gewiesen wird. Damit kommt im Dogma etwas Endgültiges zum Ausdruck, und doch ist es zugleich vorläufig. Es hat seine Wahrheit gerade darin, daß es über sich hinausweist, daß es den Zugang zum Evangelium nicht versperrt, sondern sich fähig zeigt, heute lebendigen Glauben, Hoffnung und Liebe zu erwecken. Das macht eine dynamische, auf den Menschen und seine Probleme bezogene, geistliche und biblische Interpretation des Dogmas notwendig.

¹ Zum Ganzen: K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 54–81; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); ders., Evangelium und Dogma: Catholica 19 (1965) 199–209; K. Rahner/K. Lehmann, Kerygma und Dogma: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I (Einsiedeln 1965) 622–703; V. Schurr, Kerygma und Dogma: Concilium 1 (1965) 243–246.

² G. Friedrich, *εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον*: ThW II, 705–735; P. Bläser, Evangelium: Handbuch theol. Grundbegriffe I, 355–363; F. Mußner, «Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner I (Freiburg i. Br. 1964) 492–514.

³ C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments (London 1944); O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse: Theol. Studien 15 (Zollikon-Zürich 1949); J. R. Geiselman, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus (Stuttgart 1951); H. Schlier, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas: Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1958) 206–232.

⁴ E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69–82.

⁵ G. Bornkamm, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie: Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze I (München 1965) 123–132.

⁶ W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums: Studien zum AT und NT 10 (München 1964) 106–123.

⁷ E. Käsemann, a. a. O. 80f.

⁸ R. Bultmann, *ἀλήθεια*: ThW I, 245.

⁹ A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament (Stuttgart 1963) 551–561; H. von Soden, Was ist Wahrheit?: Urchristentum und Geschichte (Tübingen 1951) 1–24; R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium: Zeitschr. f. neutest. W. 27 (1928) 113–163; G. Quell/G. Kittel/R. Bultmann, *ἀλήθεια*: ThW I, 233–251; J. de la Potterie, De sensu vocis emeth in Vetere Testamento: Verbum Domini 27 (1949) 336–354, 28 (1950) 29–42; O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel (Freiburg i. Br. 1964); W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 65–98.

¹⁰ H. Koester, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 61–76.

¹¹ V. Berning/P. Neuenzeit/H. R. Schlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit (München 1964).

¹² Vgl. Anm. 19 und 20.

¹³ E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 251–306.

¹⁴ J. M. Parent, La notion de dogme au XIII^e siècle, Etude d'histoire litt. et doct. du XIII^e siècle (Paris 1932) 141–163.

¹⁵ E. Schlink, a. a. O. 265f.

¹⁶ D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux 1933) 281–313; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I* (Mainz 1965) 43–48; B. Häggelund, *Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen: Studia theologica 12* (1958) 1–44.

¹⁷ *L'infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25–29 septembre 1961* (Chevetogne 1963).

¹⁸ J. M. Parent, a. a. O.; A. Lang, *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: Divus Thomas 20* (1942) 207–236 335–346; 21 (1943) 79–97; L. Hödl, *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit: Einsicht und Glaube, Festschrift f. G. Söhngen* (Freiburg i. Br. 1962) 358–376.

¹⁹ A. Lang, a. a. O.; ders., *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münch. Theol. Zeitschr. 4* (1953) 133–146.

²⁰ A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff: Scholastik 6* (1931) 381 bis 400; 505–538; G. Kittel, *δόγμα: ThW II*, 233–235; J. Ranft, *Dogma I: Reallex. f. Ant. u. Chr. III*, 1257–1260; E. Fascher, *Dogma II: Reallex. f. Ant. u. Chr. IV*, 1–24; J. R. Geiselman, *Dogma: Handbuch theol. Grundbegriffe I*, 225–230; M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche: Zeitschr. f. Theol. Kirche 61* (1964) 421 bis 438; W. Kasper, a. a. O. 28–38.

²¹ Ders., *Regula fidei catholicae* (Kempten 1792). Dazu: J. Beumer, *Die Regula fidei catholicae des Ph. N. Chrismann OFM und ihre Kritik durch J. Kleutgen SJ: Franziskanische Studien 46* (1964) 321 bis 334.

²² K. Rahner/K. Lehmann, a. a. O. 651f.

²³ J. R. Geiselman, a. a. O. 229.

²⁴ E. Poulat, *Histoire, dogme e critique dans la crise moderniste* (Tournai 1962); M. Blondel, *Geschichte und Dogma* (Mainz 1963).

²⁵ Ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, IV. Stück, 1. Teil, 2. Abschnitt: W. Weischedel IV, 835; ders., *Der Streit der Fakultäten*, 1. Abschnitt, 2. Kapitel: W. Weischedel VI, 300ff.

²⁶ F. W. Kantzenbach, *Evangelium und Dogma. Die Bewährung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus* (Stuttgart 1959).

²⁷ B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute: Gott in Welt, Festgabe f. K. Rahner I* (Freiburg i. Br. 1964) 271–286.

²⁸ J. Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (München 1955); K. G. Steck, *Undogmatisches Christentum?: Theol. Exist. 48* (München 1955); ders., *Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?* (Zürich 1962).

²⁹ *Constitutio dogmatica «Dei Verbum»* Nr. 10.

³⁰ K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?: a. a. O. 58.*

³¹ *Exegese und Dogmatik*, hrsg. von H. Vorgrimler (Mainz 1962); *Diskussion über die Bibel*, hrsg. von L. Klein (Mainz 1964); L. Scheffczyk, *Die Auslegung der Schrift als dogmatische Aufgabe: Münch. Theol. Zeitschr. 15* (1964) 190–204; W. Kasper, *Exegese – Dogmatik – Verkündigung: Diakonia 1* (1966) 3–12.

³² *Constitutio dogmatica «Dei Verbum»* Nr. 9.

³³ *Ebd.* Nr. 12.

³⁴ M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs: Gott in Welt, Festgabe f. K. Rahner II* (Freiburg i. Br. 1964) 499–523.

WALTER KASPER

Geboren am 5. März 1933 in Heidenheim (BRD), 1957 zum Priester geweiht. Er studierte in Tübingen und München, doktorierte 1961 und ist Dogmatikprofessor in Münster. Er veröffentlichte: *Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings.*